

# Das Wesen des Thomismus

Autor(en): **Manser, G.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **6 (1928)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762668>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

---

## § 5.

### Die analoge Erkenntnis Gottes.

Es kann für niemanden überraschend sein, wenn wir unserer Darstellung über die *Gottesbeweise*, — wobei wir den sogenannten Glückseligkeitsbeweis neuerdings einer kritischen Würdigung unterzogen<sup>1</sup> —, einige kurze Ausführungen über die *analoge Gotteserkenntnis* folgen lassen. Die beiden Probleme rufen einander. Es ist in gewissem Sinne sogar schwer zu entscheiden, welchem von beiden der Vortritt bei der Behandlung eingeräumt werden sollte. Gehört doch der wissenschaftliche Aufstieg zur Existenz eines ersten Wesens, einer ersten Ursache selbst schon in das Gebiet der analogen Erkenntnis. Von analogen Begriffen ausgehend, mittelst höchsten analogen Beweisprinzipien fortschreitend, kann er folgerichtig erkenntnistheoretisch nur zu einem analogen Resultate führen. Analog sind die beiden Grundbegriffe: «Ursache» und «Wirkung», von denen alle Gottesbeweise schließlich ausgehen. Analogem Charakter hat infolgedessen auch das Kausalprinzip, das sich wieder auf die noch höheren analogen Prinzipien der Identität und des Widerspruches stützt.

Damit haben wir die eminente *Bedeutung* unseres Problems bereits berührt, aber nur «berührt». Der Leser muß es sich selber weiter ausdenken, was es für die ganze Metaphysik für Folgen hätte, wenn

<sup>1</sup> Im Septemberheft 1928 (S. 115-16) der spanischen Zeitschrift «Estudios eclesiásticos» hat P. *Kaspar Nink* S. J. mir den Vorwurf gemacht, ich hätte in meiner Stellung zum eudaemonologischen Beweise nicht unterschieden zwischen dem *actus elicitus voluntatis* und dem *desiderium naturale* des Willens: «Quia P. Manser hanc distinctionem negligit, vim argumenti eudaemonologici immerito deprimit.» Ich will mich hier über die merkwürdige Gegenüberstellung von «actus elicitus» und «desiderium naturale» nicht äußern. Aber eine zweite, genauere Lektüre meines Artikels vom Dezember 1927, den P. Nink zitiert, wird ihn überzeugen, daß ich das Argument *ausdrücklich* sowohl nach der *Seinsordnung* als der *Tätigkeitsordnung* — *actus elicitus* — zurückwies. Ich habe also jene *distinctio* durchaus nicht mißkannt. Vgl. «Divus Thomas», B. V. S. 453 ff.

jemand den Wert der analogen Erkenntnis in Zweifel zöge, oder auch nur die Analogie in einem unrichtigen Sinne auffaßte. Wo hätte das aristotelische Prinzip<sup>1</sup>: « Parvus error in principio magnus est in fine », das Cajetan an die Spitze seines tiefsinnigen Opusculums « De ente et essentia » gestellt, berechtigtere Anwendung? Die Tragweite der Analogielehre für die *ganze Metaphysik* hat derselbe Cajetan also charakterisiert: « Est ejus notitia (analogiae) adeo necessaria, ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere. »<sup>2</sup> Die Bedeutung derselben Analogielehre sowohl für die Metaphysik im allgemeinen als auch und besonders für die Naturtheologie, hat Ramirez O. P. prägnant begründet: « Sane quidem, quum objectum proprium Metaphysicae sit ens in quantum ens, quod analogum est, plane infertur nullam notionem metaphysicam non esse analogam; iterum, quia notio entis analogice dicitur *de Deo et creaturis* . . . . omnino sequitur, notiones theologicas omnes analogas esse. »<sup>3</sup> Was uns aber die ganz fundamentale Tragweite der analogen Gotteserkenntnis am lebhaftesten zum Bewußtsein bringt, ist das, daß nur sie uns, sowohl vor dem Agnosticismus, als auch vor dem Monismus bewahrend, zu einer *wirklich realen*, wenn auch unvollkommenen Gotteserkenntnis führen kann. Damit haben wir den tiefsten Kernpunkt des Problems und seiner fast erschütternden Tragweite aufgezeigt.

Leider ist die *Entwicklungsgeschichte* der Analogielehre noch nicht geschrieben. Sie würde Bände füllen. Das Beste, was hierüber geleistet wurde, hat wohl der scharfsinnige Ramirez geboten. Er hat wichtige Grundlinien, die von Aristoteles durch Alexander Aphrodysias, Simplicius, Porphyrius, Augustin, Averroës hindurchgehend, auf Thomas von Aquin kommen, aufgedeckt und sie in ihrer Entwicklung bis zur späteren Thomistenschule weiter verfolgt. Unsterblich wird immer *Cajetan's* Schrift « De nominum analogia » bleiben, während die Stellung des Suarez, zwischen Thomas und Duns Scotus lavierend, Verwirrung in die Köpfe brachte. Verwirrend und von den fatalsten Konsequenzen ist es vor allem, wenn man die heutigen *phänomenalistischen* Analogien und Analogiebeweise, die alle, vermöge ihrer Natur, weil sie nur in einer *äußeren* Dingähnlichkeit begründet sind, schon bei dem Stagiriten nur zum Wahrscheinlichkeitsbeweis — Syllogismus dialecticus — gehören,

<sup>1</sup> I de Coëlo, c. 5 (Did. II. 372, 12 u. 16).

<sup>2</sup> Tractatus de nominum analogia, c. 1. (Ed. De Maria S. J., Romae 1907.)

<sup>3</sup> De analogia sec. doctrinam aristotelico-thomisticam. Matriti 1922, pag. 2.

mit der *metaphysischen*, weil entitativem Analogie verwechselt. Davor sei jetzt schon gewarnt! Sie sind noch weniger identisch als wie « Gleichnis » und « Gleichung », die man auch verwechselt und die doch auch sehr verschieden sind.

Erfreulich ist es, wie heutzutage das Interesse für die thomistische Analogielehre überraschend lebhafter geworden ist. Das beweisen nicht bloß die vermehrte Aufmerksamkeit, die man dem Problem in den philosophischen Handbüchern schenkt, sondern vorzüglich auch die Spezialabhandlungen. Nennen wir beispielsweise die von *Karl Feckes*<sup>1</sup> und *Joseph Habbel*<sup>2</sup>, Neuerscheinungen, die spezifisch mit der Analogielehre des hl. Thomas sich beschäftigen.

Was wir hier über die analoge Gotteserkenntnis vorbringen werden, wird zum *Bescheidenen* gehören, obgleich wir uns viel mit der schwierigen Frage beschäftigten. Zeit und Raum zwingen uns zur Beschränkung. Unsere Einstellung auf Akt und Potenz im Thomismus gestattet uns diese Einschränkung bis zu einem gewissen Grade. Was uns als Ziel vor allem vor Augen schwebt, ist die Untersuchung über den *wissenschaftlichen Wert der analogen Gotteserkenntnis*. Diese Untersuchung bedingt aber ihrerseits wieder eine gedrängte Ausführung über das *Wesen* und die *Arten* der Analogie. All dem werden wir eine Auseinandersetzung über die notwendigen *Voraussetzungen* der Analogielehre vorausschicken.

Die *Voraussetzungen* der Analogielehre, ihr *Wesen*, ihre *Arten* und ihr *wissenschaftlicher Wert*, das sind die Punkte, die wir etwas eingehender ins Auge fassen möchten.

### a) Die notwendigen Voraussetzungen der Analogie.

Zu den Grundvoraussetzungen einer wirklich *realen analogen* Gotteserkenntnis rechnen wir zwei: die reale *Vielheit der Dinge*, ihre Einheit im *transzendentalen Sein*.

#### α) Die reale Vielheit der Dinge.

Wir heben diese Voraussetzung an erster Stelle hervor aus einem besonderen Grunde. Wir möchten da zeigen, daß dieses thomistische

<sup>1</sup> Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung. Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie, Albertus Magnus-Akademie zu Köln. B. II, Heft 3, S. 132-184 (Münster 1928).

<sup>2</sup> Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin von Dr. *Jos. Habbel*. 1928 (Verlag von Jos. Habbel, Regensburg).

Lehrstück, das wir Analogielehre nennen, nicht, wie viele meinen, etwas aus der Luft Gegriffenes oder in der Luft Hängendes ist. Wir möchten betonen, daß die Analogietheorie, richtig aufgefaßt, vielmehr mit der Erkenntnis *der sichtbaren Erfahrungswelt* tief verwurzelt ist. Damit erhält dann ihre Anwendung auf Gott eine solide Grundlage. Nebenbei werden wir bereits hier eine Analogieart — *analogia inaequalitatis* — ausscheiden, die öfters mit der wahren Analogie verwechselt wurde, trotzdem sie mit derselben nichts zu tun hat. Doch möchten wir in Verbindung mit ihr über ein viel vernachlässigtes Stück Thomismus: den thomistischen *Individualismus* mehreres sagen, was der Analogie, wie sie heutzutage vielfach genommen wird, nicht ganz fremd sein dürfte.

Die Existenz der realen Dingvielfeit ist eine unleugbare Tatsache. Ohne sie könnte ich hier nicht schreiben und meine Leser wären nicht imstande das zu lesen, was ich geschrieben. Ohne sie kein Werden und keine irdische Tätigkeit und keine Veränderung, wie schon Aristoteles den Eleaten gegenüber so scharf betonte.<sup>1</sup> Ebenso evident ist es, daß jede Vielheit, jedes Werden und jede Veränderung eine Mischung von *Akt* und *Potenz* ist.<sup>2</sup> Nicht weniger evident ist es aber auch, daß jede wahre Analogie in allererster Linie eine Mehrheit, d. h. Vielheit verschiedener Dinge voraussetzt. Da wir in der Analogie unter demselben Namen einen Ideeninhalt von mehreren, nicht in einem absolut identischen und nicht absolut verschiedenen Sinne aussagen, sondern nur nach einer Verhältnisidentität, ist es einleuchtend, daß jede Analogie als erste Bedingung eine sachliche Vielheit von Dingen voraussetzt. Damit hätten wir eigentlich schon, was wir suchten.

Aber vielleicht läßt sich aus der Vielheit der Welt Dinge noch Bestimmteres herausholen.

Schon die Alten — und die Modernen machen es ihnen genau nach — haben bei ihrer sprachlich-begrifflichen Erfassung der Vielheit der Welt Dinge sehr oft mit dem gleichen Namen begrifflich absolut verschiedene Dinge bezeichnet. So, wenn einer den Namen « Hund », der einer bestimmten Klasse von Tieren wirklich zukommt, dem « großen Hunde » unter den Stern bilden geben, oder den Namen « Leo », der an sich dem Tierkönige zukommt, einem Menschenknirpslein, das so getauft wurde, aber weder physisch noch psychisch etwas Löwenartiges hat,

<sup>1</sup> I. Phys. c. 8 u. 9. (Did. II. 259).

<sup>2</sup> X. Met. 9 (Did. II. 595. 41); III. Phys. c. 1. 2 u. 3.

geben. Daraus entsteht dann die berühmte **Aequivocatio**, die *Zwei- und Verschiedendeutigkeit* desselben Terminus.

Bekanntlich hat schon der Meister von Stagira und nachher Thomas diese Zuteilungen definiert als: « quorum nomen solum commune est, ratio autem substantiae seu rei significatae per nomen diversa ». <sup>1</sup> Mit Recht haben bereits die Alten, wie Clemens Alex. <sup>2</sup> und Porphyrius <sup>3</sup> diese Zuteilung eine rein « zufällige », « ex fortuna » genannt, weswegen die Scholastik von einem « aequivocum a casu » redete. <sup>4</sup>

Dieser Zuteilung steht, wie bekannt, die **Univocatio**, « Eindeutigkeit », « Gleichdeutigkeit », diametral gegenüber, denn in ihr geben wir, verschiedene Dingklassen unterscheidend, im Rahmen derselben Klasse allen Gliedern derselben nicht bloß denselben Namen, sondern auch den gleichen durch den Namen angezeigten Sinn, Begriffsinhalt, die gleiche Wesenheit: « quorum et nomen commune est et ratio substantiae seu rei significatae per illud nomen eadem est. » <sup>5</sup> So, wenn wir mit dem Namen « Mensch » seinen Begriffsinhalt: vernünftiges Lebewesen allen Einzelmenschen zuerteilen. Wir gehen hier noch nicht näher auf das Wesen der Univocatio ein. Sie ist die nächste Grundlage der wissenschaftlichen Gesetze und damit der Wissenschaft selbst. Aber was wir hier betonen müssen, ist das: wer diese klassenmäßige Unterscheidung und gegenseitige Abgrenzung der Dinge leugnet, bedroht die tatsächliche Vielheit der Weltdinge selbst. Hätten alle Dinge dieselbe Wesenheit, denselben sachlichen Inhalt, dann wäre es um die Vielheit geschehen. Die reale Vielheit und Verschiedenheit der Weltdinge ist somit das reale Fundament der Univocatio.

Aber viel wichtiger ist hier für uns eine dritte Zuteilungsart. Muß es, so fragen wir weiter, wenn wir die reale Dirgvielheit ins Auge fassen, zwischen Aequivocatio und Univocatio nicht noch ein drittes geben? Wir meinen, ja. Sind wir berechtigt das « Sein », — das Gleiche gilt auch von der Wahrheit, Gutheit und von allen transzendentalen Begriffen —, dem Steine, der Pflanze, dem Tiere, dem Menschen zuzuteilen? Wenn nicht, dann sind sie überhaupt nicht, weil sie kein

<sup>1</sup> « ὅν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. » De Categ. c. 1. (Did. I. 1); S. Thomas in IV. Met. lect. 1.

<sup>2</sup> Stromata I. 8, c. 8.

<sup>3</sup> Vgl. Ramirez, op. c. pag. 23.

<sup>4</sup> I. C. G. 33; I. Sent. D. 35. a. 4.

<sup>5</sup> « ὅν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός. » Cat. c. 1 (Did. I. 1. 7).



Sein haben. Wenn ja, in welchem Sinne? Allem, Stein, Pflanze, Tier, Mensch im gleichen Sinne? Dann haben sie alle das gleiche Sein, ergo sind sie nicht verschieden, ergo gibt es wieder keine Vielheit der Welt Dinge. Folglich muß es, gestützt auf die tatsächliche Vielheit der Welt Dinge, ein Mittleres zwischen Univocatio und Aequivocatio geben, und das ist eben die **Analogia**: « quorum nomen commune est et sec. illud nomen definitio rei partim eadem partim diversa ». <sup>1</sup> Sowohl der Stein als die Pflanze und das Tier und der Mensch nehmen an dem Sein teil, aber nicht im gleichen Ausmaße. <sup>2</sup> Ohne augenblicklich näher auf die Natur der Analogie einzugehen, geht dennoch aus dem Gesagten klar hervor, daß die Analogielehre von der Vielheit der Welt Dinge gefordert wird und daher in derselben realen Vielheit stark und tief verankert ist. Das wollten wir oben nachweisen.

Hier ein kurzes Wort über die sogenannte **Analogia inaequalitatis**, die eigentlich zur Univocatio gehört. Auf sie hat schon Aristoteles angespielt. <sup>3</sup> Thomas nennt sie eine Analogia « secundum esse et non sec. intentionem ». <sup>4</sup> Spätere nannten sie « physica ». Cajetan gab ihr den heutigen Namen und beschrieb sie: « quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata ». <sup>5</sup> Mit dem ihm eigenen Scharfsinne hatte schon Aristoteles bemerkt, daß kein Gattungsbegriff, da er als solcher die Vielheit seiner Artsbegriffe nur latent, d. h. potenziell enthält, ein einheitliches Ganzes, d. h. ein ganzes Naturding, wie es in der physischen Ordnung vorkommt, ausdrückt: « τὸ γένος οὐχ ἓν τι, ἀλλὰ παρὰ τοῦτο λαμβάνει πολλά. <sup>6</sup> » Folglich ist jede Gattung in der physischen Ordnung durch ihre ihr untergeordneten Arten verschieden, « inaequaliter », vollkommener und unvollkommener, je nach ihrer Art, partizipiert. So der Gattungsbegriff « animal » in bezug auf Mensch und Tier. Diese Betrachtungsweise ist die des Physikers oder *Metaphysikers*, der als solcher die *Seinsweise* ins Auge faßt. <sup>7</sup> Dennoch wird der Gattungsbegriff von allen Arten und jede Art von dem ihm Untergeordneten nach der gleichen Definition, also eindeutig = univoce ausgesagt. Folglich haben wir da überall,

<sup>1</sup> S. Theol. I. 13. 5; in I. Eth. lect. 7.

<sup>2</sup> I. Sent. D. 19. q. 5. a. 2 ad 1.

<sup>3</sup> VII. Phys. 4 (II. 340. 18).

<sup>4</sup> I. Sent. D. 19. q. 5. a. 2 ad 1.

<sup>5</sup> De nom. anal. c. 1.

<sup>6</sup> VII. Phys. 4 (II. 340. 18).

<sup>7</sup> Thomas, I. Sent. D. 19. q. 5. a. 2 ad 1.

wie Aristoteles selber betont<sup>1</sup>, doch nur *Univocatio*, und der *Logiker* muß es so auffassen.<sup>2</sup> Daher die Definition: « quorum nomen commune est et ratio sec. illud nomen est omnino *eadem*, inaequaliter tamen participata ». Merkwürdig ist es, daß die meisten Thomisten diese analogia inaequalitatis nur auf die *höheren* Genera anwenden. In Wirklichkeit gilt sie von *jedem Genus*, wie Cajetan, echt aristotelisch, betont.<sup>3</sup>

Hier nun ein Wort über ein altes, aber viel mißachtetes Stück Thomismus, den thomistischen **Individualismus**! Wie oft mußte ich es selber, sogar in öffentlichen Versammlungen hören: Thomas hat, im Gegensatz zu Duns Skotus, das Individuum und daher den *Individualismus vernachlässigt*. Da liegt seine Schwäche, in seiner Metaphysik seine Stärke! Und es ist fast schmerzlich zu bekennen, daß es Thomisten selbst waren, die diesen Vorwurf verschuldet haben. Sie haben den berühmten Satz: *Substantia non suscipit magis et minus*, absolut mißverstanden. Sie haben zwar selbstverständlich zugestanden, daß Verstand und Wille, wie die übrigen Fähigkeiten in den Einzelmenschen, Petrus und Paulus, verschieden und von *verschiedener Vollkommenheit* sind, denn: « *qualitas suscipit magis et minus* ». Aber sie bestreiten, daß die individuellen Substanzen ein und derselben Art substantziell verschieden und von substantziell *verschiedener Vollkommenheit* wären. Mit anderen Worten, man hat die verschiedene physisch-individuelle Participatio der spezifischen Substanz in den Individuen in Abrede gestellt. Man tat es gestützt auf das Axiom: « *substantia non suscipit magis et minus*. »

Dennoch ist diese substantziell verschiedene Partizipation ein und derselben spezifischen Natur in den Individuen, wie Gredt O. S. B. betont<sup>4</sup>, eine unleugbare Tatsache. Damit wollen wir also sagen: die Seele des Petrus und der Leib des Petrus und folgerichtig die individuelle Natur des Petrus ist substantziell von verschiedener Vollkommenheit als wie diejenige des Paulus. Und hierin liegt der wahre thomistische Individualismus, nicht in einer bloß akzidentellen Unterscheidung der Vollkommenheit.

Damit haben wir schon in der Formulierung unseres Standpunktes auf die *Distinctio* hingewiesen, die manche Thomisten vergessen zu haben scheinen, und die ihre Schwierigkeiten löste. Kein wahrer

<sup>1</sup> Ib. (340: 21).

<sup>2</sup> *Thomás*, ib.

<sup>3</sup> De nom. Anal. c. 1.

<sup>4</sup> Elem. phil. n. 531.



Thomist leugnet das Axiom : « *substantia non suscipit magis et minus.* »<sup>1</sup> Aber er weiß, daß das nur für das *spezifische* Sein der Substanz gilt, nicht für ihre individuell-physische Teilnahme am spezifischen Sein. Ob ein Einzelmensch substanziell mehr oder weniger vollkommen sei nach Leib und Seele, ändert doch an dem *Wesen*, an der Definition des Menschen als solchen nichts. Er weiß, der wahre Thomist, was der Aquinate selbst gesagt : « *Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa, quae est secundum principia formalia* »<sup>2</sup>, oder wie Cajetan sagt : « *quae ex principiis definitivis constat* ». <sup>3</sup> Und diese Unterscheidung machen beide, Thomas und Cajetan, gerade in Anwendung auf unser Problem. Wie soll man sich überhaupt, so fragen wir, die Individuation denken, wenn dieselbe das substanzielle Sein der Individuen nicht berührt? Haben wir dann nicht so ziemlich genau die Theorie der monistischen Ultrarealisten, eines Skotus Erigena, Wilhelm von Champeaux, die da behaupteten, die Einzelmenschen würden sich nur *akzidentell* unterscheiden? Dann freilich wäre es nicht weither mit dem thomistischen Individualismus. Dann häufen sich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten. Daß Verstand und Wille und die verschiedenen Sinnesfähigkeiten im Menschen, zwar auch nicht spezifisch, aber physisch ganz verschieden und von ganz verschiedener Vollkommenheit sind<sup>4</sup>, müssen auch die Gegner zugeben. Sonst würden sie auch noch die wichtigsten akzidentellen Unterschiede zwischen den Individuen aufheben. Nun sind die Seele und das Kompositum aus Seele und Leib das *Subjekt* und die *Ursache*, « *causa* » aller menschlichen Fähigkeiten.<sup>5</sup> Wie will man nun, ohne das Kausalprinzip zu verletzen, die individuell ganz verschiedenen Vollkommenheiten der Seelenfähigkeiten erklären, ohne sie auf individuell verschieden vollkommene Seelen und Einzelnaturen zurückzuführen?

<sup>1</sup> « *Esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit. . . . unde impossibile est, quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus.* » I. 76. 4 ad 4. Dasselbe De spirit. creaturis a. 3 ad 13.

<sup>2</sup> II. C. G. 81; « *Dicendum quod differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum.* » I. 85. 7 ad 3.

<sup>3</sup> « *Aliud enim est dicere : omnis distinctio formalis est specifica, aliud omnis distinctio formarum. Distinctio enim formalis, cum sit illa, quae ex principiis definitivis constat, specifica est. . . . Distinctio autem formarum, cum sit, undecumque inter formas divisio accidat, in duabus animabus separat, idest invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatae sunt.* » De ente et essentia (Ed. Lugduni, q. XIII, pag. 214. In der von De Maria besorgten Edition bildet es die q. XIV.).

<sup>4</sup> I. 85. 7.

<sup>5</sup> I. 77. 6 u. ad 2.

Wenn dagegen die Individuation das *substanzielle* Sein selbst erfaßt, dann hat die individuelle Substanz als solche, weil sie individualisiert und von jeder anderen verschieden ist, physisch ihr eigenes Sein und folglich ihre eigene, von jeder anderen verschiedene Vollkommenheit, denn die Vollkommenheit folgt dem Sein. Dann ist zwischen zwei Individuen zwar nicht ein spezifischer Unterschied, aber ein physisch oder numerisch *substanzieller* Unterschied. Logisch muß dann auch die substanzielle Form eines Individuums und der ihr entsprechende Stoff — Materie — numerisch substanziell von jeder anderen unterschieden sein, denn aus ihnen entsteht ja die Individualnatur. Die konstituierende Ursache dieser ganzen Individuation aber ist das Individuationsprinzip, und das ist im Thomismus die *materia quantitate signata*. Darnach ist die individuelle Form dadurch individualisiert, daß sie, zum Unterschiede von jeder anderen, nach ihrem substanziellen Sein zu *diesem* Stoffe hingeordnet und ihm angepaßt ist, und selbst die geistige Menschenseele wird von Gott mit dieser substanziellen Hinordnung für *diesen* Leib geschaffen. Aus beiden dann, d. h. aus *dieser* Form und *diesem* Stoffe, entsteht *diese* Individualnatur, verschieden von jeder anderen, sonst wäre sie ja nicht individualisiert. Sie aber ist wieder physisches Subjekt und Ursache der physisch ganz eigentümlichen Fähigkeiten *dieses* Menschen, der nach Denken und Wollen und Fühlen, nach seinen physischen, psychischen intellektuellen und moralischen Veranlagungen — zwar nicht wesentlich — aber individuell von jedem anderen unleugbar sich unterscheidet. Mit einem kurzen Satze können wir alles, was wir soeben gesagt, zusammenfassen: *jeder Mensch ist physisch substanziell eine ganz eigene verschiedene Partizipation der menschlichen Natur!*<sup>1</sup>

Ist diese Theorie wirklich *altthomistisch*? Man prüfe sie! Man wird sich überzeugen, daß *Thomas* und *Cajetan* die Individuation ganz in diesem Sinne aufgefaßt haben.<sup>2</sup> Der Leser vergebe uns, wenn wir hier etwas viel lateinische Zitate in den Haupttext hineinverflechten. Es wird anschaulicher.

<sup>1</sup> Auch auf die *qualitas* hat das Prinzip: « *suscipit magis et minus* », wenn sie *spezifisch* gefaßt wird, keine Anwendung. Wenn der einen und anderen species der Qualität — es gilt nicht von allen — das « *magis* » und « *minus* » besonders zukommt, so hat das seinen Grund in der besonderen *Wandelbarkeit* derselben in der physischen Ordnung.

<sup>2</sup> Ich verweise bei *Thomas* speziell auf II. C. G. c. 81, bei *Cajetan*, *De ente et essentia* q. XIII.

Schon der Satz: « *natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuanta* »<sup>1</sup>, « die allgemeine — also spezifische — Natur wird durch die Individualprinzipien verschieden und vervielfältigt », scheint doch klar zu sagen, daß die spezifische Natur *selbst* durch die Individuation eine Teilung und Vervielfältigung erlebe. Und wenn man bedenkt, daß Thomas diesen Satz in dem Artikel aufstellt, wo er gegen die averroistisch-sigerische, physisch gemeinsame Menschenseele — *Intellectus numerice unus* — kämpft, dann springt die Wichtigkeit unserer Behauptung geradezu in die Augen. Wieder ist es Thomas selber, der da sagt: die individualisierten *Dingformen* sind individuell verschieden, je nach der Materie, von der sie individualisiert werden: « *Sunt enim diversorum individuorum diversae formae secundum materiam diversificatae* »<sup>2</sup>, und Cajetan lehrt dasselbe.<sup>3</sup> Wieder ist es Thomas — und im Einklang mit ihm Cajetan<sup>4</sup> — der selber lehrt, die Individualformen und daher auch die Seele sind verschieden, je nach der *substanziell verschiedenen Hinordnung oder Anpassung zu diesem oder jenem Körper*.<sup>5</sup> Daher auch der thomistische Satz: « *quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam* »<sup>6</sup>, und der andere Satz: die Kinder gleichen den Eltern auch in *seelischer Hinsicht*.<sup>7</sup> Endlich ganz im Sinne des Gesagten proklamiert Thomas formell den *substanziellen* Unterschied zwischen zwei Individuen derselben Spezies und trotz ihrer spezifischen Einheit: « *Multitudo igitur animarum . . . consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animae et illius, non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae . . . sed est secundum diversam commensurationem animarum*

<sup>1</sup> Summa th. I. 76. 2 ad 3.

<sup>2</sup> I. 85. 7 ad 3.

<sup>3</sup> « Unde haec anima ab illa primo differt, quia haec est proprius actus *hujus* corporis, illa vero proprius actus alterius. » De ent. et essent. q. XIII. pag. 213.

<sup>4</sup> « Nos autem peripatetica fundamenta sequentes, animam individuari commensuratione **substantiali** ad hoc corpus dicimus. » Ib. pag. 712. « Cum ergo dicitur, quod animae suis commensurationibus individuantur, intelligendum est commensurationibus *substantialibus*, quae sunt res absolutae a terminis, etsi non a receptivis. » Ib. pag. 213.

<sup>5</sup> « Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit, quae quidem animae competere non potest secundum naturam *ex qua fit*. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei, *numero diversas* esse, si a sui principio *corporibus* uniantur, ut *eorum distinctio ex unione ad corpus* quodammodo proveniat. » Pot. q. 3. a. 10; dasselbe a. 9 ad 7; II. C. G. c. 81; De spirit. creat. a. 9 ad 4.

<sup>6</sup> I. 85. 7.

<sup>7</sup> II. C. G. 81.

ad corpora : haec enim anima est commensurata *huic corpori* et non *illi*, illa autem alii et sic de omnibus.»<sup>1</sup> Ja mehr noch! Mit einer fast verblüffenden Schärfe sagt Thomas sogar: die individuelle *Wesenheit* dieses Feuers ist eine andere als die jenes Feuers, obgleich sie spezifisch derselben Art angehören: «constat enim, quod alia est *essentia* formae *huius ignis* et *illius*, nec tamen est alius ignis nec alia forma secundum *speciem*.»<sup>2</sup>

Ich denke, diese Belege aus Thomas und Cajetan ins Auge gefaßt, dürften wir unsere Auffassung von der konkret *substanziellen Verschiedenheit* und *Vollkommenheit* der Individuen ein und derselben Art berechtigterweise ein *althomistisches* Lehrstück nennen. Dieselbe Auffassung wurde übrigens neuestens naturphilosophisch von Matthias Thiel O. S. B. in einer ganz gründlichen Arbeit verteidigt.<sup>3</sup>

Völlig unerklärlich ist es uns, wie man immer noch, es geschah neuestens wieder, den Individualismus des Johannes Duns Skotus gegen den des hl. Thomas ausspielen kann. Weiß man denn gar nicht, was er in dem sicher echten Oxoniense I. II. d. 3 von q. 1-7 geschrieben hat? Bei ihm ist im Individuum selbst die forma substantialis als solche *communis*, die Materia wieder *communis* und die aus beiden resultierende natura specifica ebenfalls *communis*, die erst durch die hinzutretende *Haecceitas* — nicht in sich individualisiert werden, sie bleiben de se das, was sie in sich sind — einem Individuum angehören.<sup>4</sup> Bei Thomas ist im Individuum die Form verschieden individualisiert, gleichfalls die Materie und konsequent die aus ihnen bestehende Natur des Dinges, wie wir soeben sahen. Wer ist also dem Individualismus gerechter geworden, Thomas oder Skotus? Hat man vielleicht bei dem «Doctor Subtilis» «Individualismus» und «Voluntarismus» miteinander verwechselt? Aber das wären doch zwei ganz verschiedene Fragen!

Wir machen hier keinen Versuch, von der *Bedeutung* des thomistischen Individualismus ein annähernd entsprechendes Bild zu ent-

<sup>1</sup> II. C. G. 81.

<sup>2</sup> II. C. G. 81. Cajetan: «Sic quoque de *essentia* hujus animae est commensuratio ad *hoc corpus*.» De ent. et essent. q. 13, pag. 213.

<sup>3</sup> Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. «Divus Thomas», B. VI, 1928, S. 177 ff.

<sup>4</sup> Man vergleiche vor allem Ox. II. d. 3 q. 6; dasselbe lehrt er übrigens auch Oxon. I. III. d. 22, q. unic. Dazu Dr. Johannes Kraus, Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der «*Natura communis*», S. 43 ff. (Freiburg, Schweiz 1927) Kraus hat vor allem das Verdienst, daß er den jetzigen Text des Oxoniense nach Handschriften geprüft hat.

werfen. Wir müßten dabei in alle möglichen theoretisch-praktischen Wissenszweige, wie Psychologie, Medizin, Moral, Physiologie, Soziologie, Pädagogik usw., eingreifen, wo man uns die Kompetenz mit Recht absprechen könnte. Wir unterschätzen auch keineswegs den Einfluß des *Spezifischen*. Er ist in jedem Einzelmenschen grundlegend und leitend. Aber das Spezifische spielt seine Rolle immer in einer *besonderen individuellen Partizipation* der spezifischen Natur, die in mir und in dir substanzuell-physisch eine andere ist und daher eine *verschiedene*, mehr oder weniger vollkommene. Wer den Einzelmenschen nicht als eine kleine Eigenwelt für sich, als eine eigene von jedem anderen Menschen verschiedene Einzelsubstanz, die aus *diesem* Leibe, *dieser* Seele als *diese* Individualnatur mit *diesem* physischen Seinsgrad, mit *diesen* seelisch-körperlichen Anlagen hervorging, betrachtet, mit all dem, was sie durch die substanzuelle Erzeugung bei der Geburt mitbrachte, oder nicht mitbrachte, oder verstümmelt mitbrachte, der wird unseres Erachtens weder die eigenartigen Fähigkeiten noch die Leidenschaften und Tätigkeiten des Einzelmenschen auch nur einigermaßen richtig beurteilen. Was das erzieherisch und für das Urteil über die Verantwortlichkeit im höheren Bußgerichte oder vor dem bürgerlichen Forum für eine Tragweite hat, ist nicht zu Ende zu denken. Gott allein ist hierüber das absolut richtige Urteil vorbehalten. Uns macht dieser überwältigende Gedanke wenigstens vorsichtig, zurückhaltend und einigermaßen gerecht im Urteil über andere. Jeder von uns ist nur eine sehr relative Teilnahme am Idealmenschen oder an der spezifischen Menschennatur, die der Maßstab des ganzen Menschseins ist, die nur der incarnierte λόγος als Mensch vollkommen partizipierte, während wir immer in verschiedenem Grade in potentia bleiben zum Ideal. Hier ließe sich auch das Problem vom «Übermenschen» — Philo von Alexandrien hat Jahrtausende vor Göthe und Nietzsche von einem υπεράνθρωπος gesprochen — verständnisvoll erklären.

Unsere Fassung vom thomistischen Individualismus würde vor allem Licht werfen auf die viel diskutierte *Frauenfrage*. Gegen den Altplatonismus und einige von ihm inspirierte altchristliche Schriftsteller sprechen Augustin und Thomas der Frau die *Wesensgleichheit* mit dem Manne zu: «idem secundum speciem.»<sup>1</sup> Dennoch schreiben beide dem Manne höhere *Geistesschärfe* zu.<sup>2</sup> Wie erklären sie das?

<sup>1</sup> S. Theol. I. q. 2. 2 ad 2.

<sup>2</sup> «Naturaliter femina subjecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis.» Ib.



Hier gilt wieder das Prinzip : « *natura communis multiplicatur secundum principia individuantia.* »<sup>1</sup> Nach ihren Individualprinzipien, die dem Weibe als solchem physisch eigentümlich sind, ist das Weib eminent *passiv* im Gegensatze zum Manne, der aktiv ist.<sup>2</sup> Damit stimmt die Physiologie überein. Daher die überragende Größe des Weibes auf dem Gebiete des Leidens, Opfers, der heldenmütigen Hingabe an die Ihrigen. Die Tatsache, daß es dann und wann Frauen gab und noch gibt, die durch ihre Geistesschärfe und ihr Regierungstalent Männer weit übertrafen, stößt das Gesagte nicht um. Die Stabilität ist zwar bis zu einem gewissen Grade auch bei den Individualprinzipien möglich und neben dem, was jedem Individuum allein eigen ist, tatsächlich vorhanden. Es gibt individuell *Gemeinsames*. Aber es ist nicht *allgemein* und daher nicht ausnahmslos, wie die Stabilität des Spezifischen.

Dieser letzte Gedanke führt mich zur Analogie zurück. Die lange Ausführung über den thomistischen Individualismus war nicht ganz ein Abweichen von unserem Thema. Das schon deshalb nicht, weil die Vielheit der Dinge, in der jede Analogie verankert ist, in der individuell-substanziellen Verschiedenheit der Individuen den krönenden Abschluß findet. Sodann und vor allem, weil die rein *äußeren Analogien* und *Analogieschlüsse*, von denen die Modernen viel reden, in der Ähnlichkeit und dem Gemeinsamen des Individuellen mit dem Individuellen wurzeln. Das ist auch der tiefere Grund, daß solche Analogieschlüsse nie *Beweise* sein können, nie zwingende Beweiskraft haben können.

### β) Die Einheit der Vielheit im transzendentalen Sein.

Die *wahre* Analogie hat die sachliche Vielheit der Welt Dinge zur notwendigen Voraussetzung. Aber ebenso gebieterisch verlangt sie die Einheit der Vielheit im transzendentalen Sein als unerläßliche Voraussetzung.

Indes präzisieren wir zuerst den Sinn unserer Behauptung. Welchen Sinn geben wir hier dem *transzendentalen Sein*? Was verstehen wir hier unter *wahrer* Analogie? Auf die erste Frage antworten wir also: Unter transzendentalen Sein verstehen wir hier nicht bloß das Sein selbst, den primitivsten und fundamentalsten aller Begriffe, sondern alle transzendentalen Begriffe, die ihm folgen, wie die Einheit und Wahrheit und Gutheit, oder die ihn konstituieren, wie Akt und Potenz, Wesenheit

<sup>1</sup> I. 76. 2 ad 3.

<sup>2</sup> II. Sent. D. 21. q. 2 a. 1; III. C. G. 123; in I. Cor. 11. 3.



und Existenz, ja wir ziehen hier alle *überkategorialen* Begriffe, wie Ursache und Wirkung, in ihrer inneren unauflöselichen Verkettung mit dem Sein hinein. Mit einem Worte, wir reden hier von allen Transzendenten in ihrer Verbindung mit dem Sein. Auf die zweite Frage antworten wir so: Eine *wahre* Analogie ist für uns nur jene, welche *wissenschaftlich beweisenden* Wert besitzt, und das ist nach den Gesetzen der Demonstration nur dann der Fall, wenn die Analogieglieder — analogata — trotz ihrer spezifischen oder generischen Verschiedenheit untereinander, dennoch in einem Dritten irgendwie *identisch* sind, was wieder voraussetzt, daß dieses Dritte — das Analogon — jedem Analogiegliede, wenn auch nicht im gleichen Ausmaße, dennoch *formell, entitativ* und daher *innerlich-notwendig* zukommt. Nur diese Analogie ist wahrhaft eine *metaphysica*. Ohne jene innere notwendige Seinsverkettung fehlt dem Analogieschlusse der richtige *Terminus medius* und damit eben der beweisende = wissenschaftliche Wert. Ohne sie ist der Zusammenhang zwischen Analogon und Analogata, und folgerichtig unter den Analogata, rein *akzidentell*, und dann gilt das Wort des alten Meisters: « Mit dem Zufälligen hat die Wissenschaft es nicht zu tun. » — « ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος ». <sup>1</sup>

Nun stelle ich die Frage: Gibt es im Reiche der **kategorialen** Begriffswelt, ohne eine Hinbeziehung zum Transzendenten, eine derartige metaphysische Analogie, d. h. eine proportionale Seinseinheit, die eine Mehrheit verschiedener Dinge in einem Dritten formell und innerlich-notwendig verbindet? Ich glaube nicht. Zwar sind die Beispiele hie und da verwirrend und erwecken den Schein, wie wenn es so wäre. Erst nachträglich entdeckt man oft, daß *versteckt* doch wieder ein Transzendentales im Spiele ist. Wir können übrigens die Frage noch etwas genauer prüfen. Wir können die Dingverschiedenheiten im Anschluß an die fünf Praedicabilia auf fünf Klassen zurückführen, nämlich: *generische, spezifische, artsunterscheidende, eigentümliche* und *zufällige*. Welche Einheit des Verschiedenen ist in diesen fünf Fällen möglich? Prüfen wir das! 1. Die *generische* Verschiedenheit bezieht sich entweder auf die *höchsten* Gattungen, oder auf Gattungen, die als Arten unter einer höheren Gattung stehen. Welche Seinseinheit ist zwischen den höchsten Gattungen, die wir Kategorien nennen — Substanz, Qualität, Relation etc. — möglich? Ohne Hinbeziehung zum transzendenten Sein gar keine. Sie schließen sich im Gegenteil

<sup>1</sup> V. Met. c. 2 (II. 536. 38).

formell durch ihre Definitionen aus. Substanz ist nie Qualität noch Relation. Sie fallen unter die *denominatio extrinseca*. Eine Analogie gibt es hier nur, insofern sie an dem transzendenten ens teilnehmen, denn die Substanz ist ein Sein, die Quantität, die Qualität usw. Hier verwirklicht sich also unsere These: nur das Transzendente ermöglicht eine Analogie, ganz unleugbar. Wahr ist es auch, daß die genera und species und differentiae specificae einer Kategorie — z. B. der Qualität — mit den genera, species, differentiae einer anderen Kategorie — z. B. Substanz — absolut nichts zu tun haben, wie schon Aristoteles betont hat.<sup>1</sup> Sie schließen sich gegenseitig formell aus. Weiter! Können etwa Gattungen, die in ein und denselben Kategorie einer höheren Gattung untergeordnet sind, analog von einem Dritten ausgesagt werden? Mir scheint das ganz unmöglich. Die einzige höhere Seins-einheit haben die beiden verschiedenen Genera offenbar nur in dem höheren Genus, das aber eindeutig — univoce — von ihnen ausgesagt wird. Also gibt es auch hier keine Analogie! 2. Aber bei *Spezifisch-Verschiedenem* — z. B. Mensch und Tier — sind da Analogien nicht möglich? Äußere, akzidentelle, ohne Zweifel. Aber in bezug auf das *innere, notwendige Sein* des Menschen und Tieres, und nur das kommt bei der metaphysischen Analogie in Frage, ist eine analoge Seins-einheit in einem Dritten ganz unmöglich. Sie haben ihre einzig mögliche innere Seinseinheit in ihrem nächsten Gattungsbegriff, der univoce von ihnen ausgesagt wird, oder in einem höheren und wieder höheren Gattungsbegriff —, z. B. Lebewesen, körperliche Substanz —, die alle zur Univocatio gehören. 3. Wesentlich dasselbe gilt von den *artsunterscheidenden Differenzen* — differentiae specificae —, welche die Arten konstituieren und ihre Seinseinheit wieder im Genus haben und von dem, was unter der Art liegt, eindeutig ausgesagt werden. 4. Scheinbar größer ist die Schwierigkeit bezüglich des *Eigentümlich-Verschiedenen*. Zwar wird es von dem ihm Untergeordneten univoce ausgesagt wie die drei ersten Praedicabilia. Aber hier muß das Verhältnis der ersten Kategorie « Substanz » zu den neun accidentia praedicamentalia berührt werden. Alle accidentia existieren nur in der Substanz, und zwar notwendig oder zufällig. Existieren sie *notwendig* in einer Substanz, so sind sie, gleichviel ob sie Quantität oder Qualität oder Relation usw. seien, propria, d. h. notwendige Eigentümlichkeiten der betreffenden Substanzart. So gehört die Quantität notwendig zur körperlichen

<sup>1</sup> De catag. c. 2 (I. 2. 11).

Substanz. Wäre es nun nicht möglich, daß ein und dasselbe *Accidens* ein *Proprium* spezifisch verschiedener Substanzen wäre und daher von ihnen analog ausgesagt werden könnte? In der Tat ist es nicht möglich. Kein *Proprium* kommt *wesenhaft* verschiedenen Substanzen zu. Dann wäre es kein *Proprium* mehr. Das *Proprium* wird von der *Wesenheit* — *essentia* — seines Subjektes bestimmt, kommt daher formell und *proprie* nur jener Substanz zu und wird daher entitativ nur von ihr ausgesagt, und zwar wieder eindeutig — *univoce*. Insofern es aber von anderem ausgesagt wird, ist es kein *Proprium* und kommt ihm daher auch nicht innerlich-notwendig zu. Eine überaus sprechende Illustration bietet das berühmte Beispiel vom *Sanum*, das, weil es nur dem *animal proprie* zukommt, der Medizin und der Speise aber bloß äußerlich, keine wissenschaftliche Analogie zuläßt. Somit gilt auch von den *accidentia*, insofern sie in der Substanz als Subjekt sind: entweder kommen sie einem Subjekte innerlich notwendig zu — nur dann sind sie *propria* — und dann werden sie von der Vielheit *univoce* ausgesagt; oder sie sind nicht innerlich-notwendig, und dann bieten sie uns keine metaphysische Analogie. 5. Über das *Zufällig-Verschiedene* könnten wir hier ganz gut schweigen, da es nur gewisse äußere Ähnlichkeiten — *similitudines* — gewisse individuelle Gemeinsamkeiten aufweist, die dann die Grundlagen bieten für den gewöhnlichen *Ähnlichkeitsbeweis*, *Beispielsbeweis*, das *Kongruenzargument* und den *Indizienschluß*, alles Argumente, die *ex natura sua* nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen können und daher zum *Syllogismus dialecticus* gehören. Dennoch muß ich hier hervorheben, daß bei den Modernen gerade diese Beweisarten fast ausschließlich zur Analogie gehören und die Benennung hat sich so stark eingebürgert, daß selbst ein Friedrich Überweg sagen konnte: « Der Schluß der Analogie ist der Schluß vom Besonderen oder Einzelnen auf ein demselben nebengeordnetes Besonderes oder Einzelnes. »<sup>1</sup> Daß diese Analogie, die bei vielen, z. B. den Phänomenalisten, das Sein gar nicht berührt, oder höchstens das wechselvolle individuelle Sein berührt, mit unserer metaphysischen Analogie, in der eine innerlich-notwendige Seinsverknüpfung der *Analogata* vorhanden sein muß, nichts zu tun hat, leuchtet jederman ein.

Überhaupt möchte ich die Frage stellen, und damit ziehe ich das Gesagte kurz zusammen: Gibt es in der Kategorialwelt neben den vier Aussageweisen des *Genus*, der *Species*, *Differenz* und dem

<sup>1</sup> Syst. d. Log. § 131.

Proprium, die alle vier eindeutig-innerlich notwendig aussagen, eine fünfte notwendige Aussage? Wenn «ja», dann müßten wir die Praedicabilia von fünf auf sechs erweitern. Wenn «nein», dann gibt es in der Kategorialwelt als solcher keine wissenschaftliche, keine metaphysische Analogie, weil es nur vier mögliche, und zwar eindeutige, innerlich-notwendige Aussageweisen gibt.

Ich wiederhole es : man wird den Beweis schwerlich erbringen, daß es ohne Hinbeziehung zum Transcendentale eine wahre Analogie gibt. Freilich, *die Beispiele*, so sagten wir schon oben, sind verwirrend. Verwirrend sind sie wegen der fast ungeheuren Zahl von ganz verschiedenen Analogien. «Analogie» bedeutet ja im weitesten Sinne nur ein «Verhältnis» zweier zueinander, eine Beziehung des einen zum anderen. Diese Beziehungen sind in Mathematik und jeder anderen Disziplin unzählbar. Aber nicht jedes Verhältnis zweier ist eine metaphysische Analogie. Nur jenes, das ein *entitativ notwendiges* Verhältnis, eine notwendige Seinsbeziehung mehrerer verschiedener bedeutet. Daher weg mit allen rein akzidentell äußerlichen Analogien. Verwirrend sind die Beispiele auch deshalb, weil in vielen scheinbar kategorialen Analogien *versteckt* ein Transcendentale vorliegt. Wir könnten viele solcher Beispiele zitieren. Wer die Transcendentalia : Akt — Potenz, Essenz — Existenz, Ursache — Wirkung gut im Auge behält, wird sie fast in jeder Analogie als verstecktes Analogon leicht finden.<sup>1</sup> Überhaupt möchte ich wissen, ob es irgend eine Analogie gibt, in der nicht eine der vier *causae* offen oder verdeckt ihre Rolle spielt.

So kommen wir zur positiven Lösung des Problems, die wir in den Satz zusammenfassen : die wahre Analogie hat ihre Heimat nur in der **transzendentalen Begriffswelt**. Führende Rolle spielt das «Sein» selbst. Ihm folgen, nach Maßgabe der Identität mit ihm, oder der Teilnahme an ihm, die übrigen transzendentalen Begriffe. Faktisch erfüllen die Transcendentalia, und sie allein, die zwei wesentlichen Bedingungen, welche für eine metaphysische Analogie da sein müssen.

<sup>1</sup> So, wenn ich sage : das Auge verhält sich zum Sehen wie der Verstand zum Denken, liegt die *Kausalität* als Analogon zugrunde. In der Analogie : der Sinn verhält sich zum Sinnfälligen wie der Verstand zum Intelligibile, liegen *Akt und Potenz* als Analogon zugrunde. Viele eingliedrige Proportionen werden durch die Ausgestaltung zu mehrgliedrigen offen transzendentalen Analogien. Beispiele : Der Punkt steht in einem Verhältnis zur Linie, die Materie zur Form, der König zum Volke = der Punkt verhält sich zur Linie wie Ursache und Wirkung, die Materie zur Form wie Potenz und Akt, der König zum Volk wie das Haupt « principium » — zu den Gliedern.

a) Das Analogon als drittes, in welchem die verschiedenen Analogata übereinkommen, muß, wie oben wiederholt betont wurde, *formell innerlich-notwendig* in allen Analogata vorhanden sein. Nun ist das *Sein formalissime*<sup>1</sup> nicht bloß in allen Gattungen, Arten, Differenzen und Eigentümlichkeiten der Dinge, sondern es *konstituiert* dieselben<sup>2</sup> und ohne dasselbe wären sie überhaupt nicht. Unterdrücke die Transcendentalia, sagt der Meister von Stagira, dann hast du überhaupt nichts.<sup>3</sup> Das Sein ist somit allen verschiedenen Analogata so *intim*, so *absolut entitativ notwendig*, daß es ohne sie schlechterdings gar keine Analogata geben würde. Das Ens gibt allen Dingen das ganze Sein, « totum esse », das sie besitzen.<sup>4</sup> Folglich kann es nicht absolut *fremd-deutig* von den Dingen ausgesagt werden. Damit haben wir eine erste Abgrenzung: *das Sein gehört nicht in das Gebiet der Aequivocatio*.<sup>5</sup>

b) Eine zweite Abgrenzung folgt der ersten auf dem Fuß. Im Sein erfüllt sich die zweite Bedingung der wahren Analogie. Das transzendente Sein ist unmöglich ein *Univocum*. Es wird nicht einsinnig, sondern wie schon Aristoteles bemerkte, « vielfach » — πολλαχῶς — ausgesagt.<sup>6</sup> Würde es eindeutig von allen Welt dingen, die es wesentlich konstituiert, ausgesagt, dann gäbe es ganz logisch nur *eine* Wesenheit, folglich nur *ein* Sein, folglich *keine Vielheit* der Dinge — Monismus. Die Univocatio entis müßte also die tatsächliche Vielheit der Dinge zerschlagen. Aber nicht bloß das. Sie müßte notgedrungen auch alle Genera, Species, überhaupt alle Klassenunterschiede zerschlagen, denn würde das Sein eindeutig ausgesagt, so wäre es selbst ein Genus. Das ist aber unmöglich, denn jedes Genus hat Unterschiede, die außerhalb seiner Wesenheit sind, und nun läßt sich kein Unterschied finden, der nicht im Sein enthalten wäre, da das Nichtsein nicht Unterschied sein kann.<sup>7</sup> Daher die tiefsinnige Bemerkung des Meisters der Metaphysik: das Sein kann weder *genus*<sup>8</sup> noch *species* und *differentia* sein<sup>9</sup>, es wird als *Mittleres* zwischen *aequivocatio* und *univocatio*, nur, wie das Gute, analog « κατ' ἀναλογίαν » ausgesagt.<sup>10</sup> Den tieferen Sinn dieses « *Mittleren* », d. h. der Analogie, haben wir im folgenden, über das Wesen der Analogie, genauer zu bestimmen.

<sup>1</sup> I-II. 94. 2; Pot. q. 3. a. 16 ad 4; 4. Met. lect. 1 et 5.

<sup>2</sup> « Quaelibet natura essentialiter est ens. » Verit. q. 1. a. 1.

<sup>3</sup> X. Met. 1 (II. 585. 39).

<sup>4</sup> Verit. q. 1. a. 1.

<sup>5</sup> X. Met. 1. (II. 585. 45). 5. Thomas I. 13. 10 ad 4.

<sup>6</sup> V. Met. 2 (II. 535. 23).

<sup>7</sup> I. 3. 5; I. C. G. 25.

<sup>8</sup> II. Met. 3 (II. 493. 38).

<sup>9</sup> X. Met. 1. (II. 585. 40 ss.).

<sup>10</sup> I. Eth. Nic. c. 6 (II. 4. 23 u. 5. 15).



Den Blick auf das, was wir über die beiden absolut notwendigen Voraussetzungen der metaphysischen Analogie gesagt, zurückwerfend, begegnet uns die Lehre von **Akt** und **Potenz** auf Schritt und Tritt. Nur das *potenzielle* Sein ermöglicht die Vielheit der aktuell existierenden Welt Dinge. Die verschiedenen Gattungen, Arten, Differenzen etc. der Kategorialwelt stehen, nebeneinander und untereinander und das wieder logisch und ontologisch, in einem verschiedenen Verhältnisse von Akt und Potenz. Die *Analogia inaequalitatis* weist auf eine verschiedene spezifische Aktuierung der Genera hin. Die individuell verschiedenen, vollkommenen und unvollkommenen Individualsubstanzen sind, als verschiedene Partizipationen der *species specialissima*, im verschiedenen Grade in Potenz zur letzteren. «Letztes metaphysisches Fundament jeder Analogie ist die *Akt-Potenzlehre*», hat Feckes gesagt.<sup>1</sup> Das ist sehr richtig. Die Analogata, unter sich wesentlich verschieden, können nur dann in einem Dritten-Höheren eine Einheit finden, insoweit sie dazu in *potentia* sind. Das sind sie nur, insoweit das in ihnen, zwar vorhandene, aber zersplitterte, begrenzte, vielheitliche, also potenzielle Sein zum transzendentalen Sein wie zu ihrem *Akte* sich verhalten. Jede Analogie ist eine *Relatio*. Die metaphysische Analogie wurzelt in der *transzendentalen Relatio*, in der alles Niedrigere = das Kategorialsein als Potenzielles zum Transcendentale innerlich notwendig, weil entitativ, hingeordnet ist und in ihm ontologisch seine Einheit findet, denn das Sein als Sein besagt nur Sein, keinen Defekt, kein Nichtsein, nur Akt. Ist es dann in *ordine causae efficientis* nachgewiesen, daß kraft der potenziell irdischen Dinge die *Existenz* eines *ens a se*, eines *actus purus* unabweisbar ist, dann ermöglicht uns die Anwendung des transzendentalen Seins auf Gott, weil es begrifflich nur Sein, nur Vollkommenheit ausdrückt, eine *realwirkliche*, wenn auch unvollkommene, weil nur analoge Erkenntnis Gottes. *Die Akt-Potenzlehre ist in der Tat das letzte metaphysische Fundament der wahren Analogie und der wahren analogen Gotteserkenntnis!*

(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> Probleme der Gotteserkenntnis, S. 162.